QUANDO A MORTE INVADE A VIDA: MORTE TRÁGICA E TRADIÇÃO ORAL NO SUL DO CEARÁ

Cícero Joaquim dos Santos[1]

RESUMO:

Este artigo apresenta reflexões sobre a tradição oral da morte da Rufina, possivelmente ocorrida entre o fim do século XIX e o início do século XX no Cariri cearense. A cruz erguida no espaço do martírio tornou-se objeto de devoção popular. Nesse direcionamento, o trabalho enfatiza o elo entre as percepções da referida morte e a cultura fúnebre da época. Conforme os devotos, ela teria padecido com grande sofrimento. Nas (re)elaborações orais, Rufina tornou-se uma alma intercessora, que entremeia o mundo terreno e celestial.

Palavras-chave: Morte, Tradição Oral, Devoção Popular.

ABSTRACT:

This article presents reflections on the oral tradition of the death of Rufina, possibly occurred between the late nineteenth and early twentieth century in Cariri Ceará. The cross erected in the space of martyrdom has become an object of popular devotion. In this direction, the paper emphasizes the link between perceptions of that death and funeral culture of the past. As the devotees, she would have endured great suffering. In the (re)constructions oral Rufina became a soul intercessor, which intertwines the earthly and heavenly.

Key words: Death, Oral Tradition, Popular Devotion.

Introdução

> O tema da morte é um tema interdito, banido, nos centros urbanos e nas regiões "mais cultas" e desenvolvidas da sociedade brasileira. (…) Só nas regiões distantes e "atrasadas", entre caboclos e indígenas, ou nas fissuras das cidades, das favelas e dos subúrbios, entre negros e mestiços, subsistem rebeldes ritos funerários, concepções da morte radicalmente opostas à nossa morte branca e civilizada. São concepções da morte que encerram outras concepções da vida. Ali, a morte invade a vida.[2]

No Cariri cearense, a morte de uma mulher, Rufina, despertou múltiplas sensibilidades entre os sujeitos que passaram a desvelar sua memória e, assim, cultuá-la. Transmitido por meio da tradição oral, o evento continuou presente no mundo encantado dos devotos da cruz erguida no espaço do seu padecimento. Sobre a Santa

---

[1] Mestre em História e Culturas pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Professor do Núcleo Educativo do Museu do Ceará – MUSCE. Este texto é uma adaptação de um fragmento da dissertação intitulada *No Entremeio dos Mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral,* desenvolvida sob a orientação do Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá e financiada pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Cientifico e Tecnológico - FUNCAP. E-mail: cjoaquims@yahoo.com.br.

[2] MARTINS, José de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: HUCITEC, 1983, p. 9.

Cruz da Rufina, como passou a ser chamado o monumento que evidencia a sua morte, foram construídas narrativas diversas permeadas de mistérios, temores e sentimentalidades devotivas. Localizado na zona rural do município de Porteiras [3], o monumento fúnebre se tornou, ao longo do século XX, um objeto de devoção popular.

Nos limites deste artigo trataremos da cultura fúnebre (re)construída nas memórias dos devotos, entrelaçando, portanto, morte e tradição oral. Esta é entendida como uma experiência que reflete a transmissão oral de acontecimentos e percepções do passado entre as gerações e que tem nos lugares e na família seu suporte de perpetuação. Conceitualmente falando, é aqui trabalhada "como um sistema coerente e aberto para construir e transmitir conhecimentos".[4]

Assim, os narradores crentes nos poderes miraculosos da Santa Cruz da Rufina são os sujeitos do trabalho. Eles afirmaram ter alcançado milagres pela intercessão da alma da mártir. Entretanto, não compõem uma classe ou um grupo social marcado por aspectos de identificação que tomam como elemento central a profissão ou a posição social. O que possuem em comum é a irrefutável fé na Santa Cruz e os saberes processados da escuta, por ouvirem os mais velhos contarem em diferentes momentos de suas vidas as narrativas do objeto miraculoso e as graças por eles alcançadas.

Nesse recorte, muitos são idosos e seus descendentes, demais familiares e amigos são sitiantes ou já residiram nas localidades próximas da Cruz da Rufina. Suas narrativas são de grande importância para a compreensão dos significados do enredo narrativo da morte da personagem, dos detalhes divergentes que a envolvem e da transmissão oral nas relações familiares. De igual modo, possibilitam vislumbrar as

---

[3] A criação do distrito de Porteiras data de 9 de agosto de 1858, no termo da vila de Jardim. Sua emancipação política ocorreu em 1889, desmembrada do antigo município de Santo Antônio do Jardim. Ver na *Ata de Instalação da Câmara da Vila de Porteiras*. Acervo do Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC). Ver também em PINHEIRO, Irineu. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1963, p. 145, 165 e 237. Porteiras fica localizada acerca de 425 km de Fortaleza (em linha reta). Possui fronteiras com os municípios de Jardim, Missão Velha, Brejo Santo e Jati. Sua população estimada no ano de 2007 era de 14.792 habitantes. Ver em INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ (IPECE). *Perfil básico municipal de Porteiras*. Fortaleza, 2008, p. 5-6. Sobre o culto religioso ver em SANTOS, Cícero Joaquim dos. Cruz da Rufina: o processo de santificação popular de Rufina e a revelação de um espaço sagrado em Porteiras - CE. In: *Propostas Alternativas*, Fortaleza, n. 14, 2006, p. 14-21.

[4] CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Morais (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Tradução Luiz Alberto Monjardim et al. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 155.

circunstâncias sociais, os modos e focos narrativos a partir do valor prático da tradição. Dessa forma, são as relações de sentidos que os une nessa produção.

A morte triste e sofrida não foi esquecida

Na memória social, se a morte de outrem é lembrada, sensibilidades e peculiaridades sobre ela de alguma forma podem ser reveladas. Assim sendo, em nossa reflexão sobre as narrativas orais da morte da Rufina entre os seus devotos, vemos que o tipo de morte sofrida possui relevância. A esse respeito é importante observar que as narrativas convergem para um evento lamentável e doloroso. Comecemos por analisar as percepções memoráveis pelas narrativas das duas devotas que se consideram remanescentes do contexto em que Rufina teria padecido: Maria Constância do Espírito Santo, nascida em 1° de janeiro de 1900, e Maria Sabino Araújo, nascida em 19 de março de 1920, ambas agricultoras, nascidas em Porteiras e tendo suas trajetórias de vida no referido lugar.

Maria Constância, conhecida popularmente pelo nome de Mãe Velha contou, em decorrência de sua longa experiência vivida, admirada e tratada carinhosamente pelos porteirenses, já falecida, nos afirmou, diante de um grupo de jovens e familiares seus que na ocasião a ouviam atentamente, em setembro de 2004, que Rufina morreu quando em viagem passava pela zona rural de Porteiras. Foi assassinada a tiros. Quando vieram encontrá-la, seus restos mortais já haviam sido devorados pelos animais silvestres que existiam na região e/ou entrado em processo de decomposição. Vejamos sua narrativa:

> Quando chegou no meio do baixio da Sivirina, o caba acompanhou ela. Aí atirou nela, e o caba correu. Mãe contava dessa muié. E eu era menina quando mataro essa muié. (...) Aí quando acharo ela, ela já tava toda esbagaçada dos bichos. Aí interraro no mermo canto. (...) E interraro ela lá, lá mesmo no carrasco, ela ta enterrada é lá mesmo. Quando acharo ela já foi toda estragada e interraro lá. E fizero a cruz lá, chama-se Cruz da Rufina.[5]

Nas memórias de Maria Sabino de Araújo, conhecida popularmente por Sinharinha, que foram narradas em uma tarde de domingo em sua residência, diante de visitantes e familiares, foi o seu pai, João Sabino da Anunciação, quem encontrou os

[5] Narrativa de Maria Constância do Espírito Santo, 104 anos, agricultora. Entrevista realizada em setembro de 2004.

restos mortais da Rufina. Ele era caçador e quando estava percorrendo as terras próximas teria percebido as marcas do crime:

> Papai quando ia passano pra espera do jacú viu um urubu trepado no pé de pau, e ele disse: - Aqui tem uma novidade. Aí quando caminhou mais pra frente viu foi aquela lapada de sangue pelo chão. Ele disse: - aqui foi onde mataro Rufina. Aí saiu, achou perna, braço, cabeça. Cortaro ela toda, pinicaro mermo.[6]

Em ambas as narrativas é visível a caracterização de um evento que, para os narradores, se diferencia dos demais crimes ocorridos na época. Não apenas por ser um assassinato, uma vez que esse tipo de morte ocorria no Cariri no período identificado, sendo inclusive notícia em jornais e assunto de escritores contemporâneos à época, como é o caso do folclorista Gustavo Barroso.[7] O que as entrevistadas destacam são as circunstâncias e o tipo de morte sofrida. Conforme Mãe Velha, Rufina teve uma morte rápida, a tiros. Consoante Sinharinha, teria sido esquartejada. Embora essas divergências estejam acentuadas em suas falas, elas convergem para o entendimento do tipo de morte repentina e sofrida.

Nos depoimentos dos demais devotos, descendentes e amigo(as) das narradoras citadas, a morte estudada também obtém a compreensão de um evento terrível, lamentável, marcado pela falta de piedade e compaixão. Portanto, percebemos a categorização de Rufina enquanto uma mulher que padeceu de grande sofrimento. Tal aspecto contribuiu para sua presença na tradição oral dos porteirenses devotos da Santa Cruz, pois tradicionalmente as mortes tristes permanecem nas memórias.

Nas palavras de Angelina Maria de Jesus, conhecida como Dona Angelina, reconstruídas na varanda de visitas de sua residência na zona urbana de Porteiras, identificamos a reação e os sentimentos de temor e compaixão dos sujeitos sociais da primeira metade do século XX diante dos casos de morte repentina e violenta:

> Ave Maria, o povo chamava era morte repentina. Chama de morte repentina quando o povo morria de uma hora pra outra. Virge Nossa Senhora! quando matava outro era um absurdo, o povo ficava tudo assombrado. (...) E quando a pessoa morre, que a pessoa ta esperano, ta deitado ali na cama, a gente ta veno que de uma hora pra outra tá morrendo né. Aí a gente tem dó e tá sabeno. Num é que nem a gente

---

[6] Narrativa de Maria Sabino de Araujo, 85 anos, agricultora. Entrevista realizada em outubro de 2005.

[7] Ver em BARROSO, Gustavo. *Terra do sol*. 8ª ed. Fortaleza: ABC, 2006. No tocante aos periódicos, citamos o jornal Unitário (1905-1911), disponível no setor de microfilmagem da Biblioteca Pública Governador Meneses Pimentel, em Fortaleza-CE.

> ta tudo aqui e caí uma pessoa. Ave Maria, as pessoas se avorossa demais né, num tem um que num se avorrossa. É triste, Ave Maria, é uma tristeza grande. Num dá tempo nem do caba dizer o que sente e nem o que tem que fazer.[8]

De fato, a falta de tempo para que o infeliz narrasse aos vivos o que deveriam fazer recobre significativamente tod um contexto social de atitudes perante a morte e os mortos. A esse respeito, ritos diversos compunham o cerne de comportamentos relevantes, denunciando obrigações dos vivos para com os mortos e suas almas, aspectos que elucidam a visão sobre a vida e a morte, como também sobre o além, elementos presentes na cultura fúnebre e desse modo imbricadas no cotidiano social.

No caso da morte da Rufina, podemos inferir que a violência do evento não foi enfatizada somente no momento em que a jovem teria morrido; ou seja, não foi apenas o fato de ter sido assassinada que compõe o quadro de morte sofrida narrado pelos devotos. Para compreendermos melhor essa conjuntura, devemos recordar as considerações de estudiosos que tomaram a morte e as atitudes diante do morrer como objeto de estudo.

Conforme DaMatta, ao morrer, as pessoas iam para um outro mundo. De lá, suas almas poderiam retornar para o lugar dos vivos. Nesse processo, podiam também vigiar, atrapalhar e, de modo significativo, ajudar. O curioso, portanto, é percebermos que a morte é concebida como uma passagem para o outro mundo, assumindo metáforas de subida e descida. De igual modo, o historiador João José Reis, em seu estudo sobre os ritos fúnebres no Brasil do século XIX, e Titus Riedl, na pesquisa sobre os retratos da morte no Cariri cearense do século XX, compartilham dessa compreensão. Podemos ainda citar outros estudiosos, como o antropólogo José de Souza Martins em sua pesquisa sobre os ritos fúnebres na roça e os chamados "folcloristas", entre os quais destacamos Câmara Cascudo. [9]

No cotidiano de outrora, as pessoas se preparavam materialmente e espiritualmente para essa "passagem". A preparação representava que o fim carnal

---

[8] Narrativa de Angelina Maria de Jesus, 78 anos, agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007.

[9] As obras mencionadas foram: DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua*: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 133-158. REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 86-110. RIEDL, Titus. *Últimas lembranças: retratos da morte no Cariri, região do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: SECULT, 2002, p. 49-76. MARTINS, op. cit, p.258-269. CASCUDO, Luis da Câmara. *Superstição no Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Global, 2002, p. 21-34.

seguiria o que na cultura fúnebre era entendido como necessário para o descanso no outro mundo de quem partiu e para o alívio de quem na terra o ajudou a seguir. De acordo com Reis, a despedida planejada correspondia à boa morte. Ela significava que a partida terrena não chegara de surpresa, antes que os sujeitos prestassem contas e corrigissem seus atos perante os vivos e ainda indicassem as instruções sobre os ritos fúnebres. Para que tais posturas se concretizassem, era necessário que a morte fosse de alguma forma anunciada. Comumente isso ocorria por meio das doenças.[10]

Na localidade estudada, além das enfermidades, isso ocorria também por revelações misteriosas da natureza, como é o caso do anúncio pronunciado pela coruja rasga-mortalha [tyto alba], ave que, segundo a tradição oral do sertão nordestino, prenuncia a morte de outrem ao pousar nas residências e/ou entoar seu canto assombroso. Este era um sinal de que nos próximos dias alguém próximo iria padecer.

Na passagem para o outro mundo, os ritos fúnebres eram tidos como essenciais, protegendo a alma do morto do mal e ajudando-a na sua travessia imagética. Nesse processo, Reis estabeleceu uma divisão entre ritos de separação, que representavam práticas de expulsão da alma do morto da terra, e ritos de incorporação, necessários para sua inclusão no mundo celestial. Os cuidados com o corpo do morto, o luto, a desfeita dos objetos pessoais e todo um conjunto de cerimônias e rituais compunham os ritos de separação. Por outro lado, a extrema-unção e a própria inumação recobriam os significados da incorporação ao paraíso. É sabido, entretanto, que tais experiências freqüentemente se sobrepunham e se confundiam no cotidiano da morte, o que demonstra suas significações simultâneas.[11]

Perante a ausência dessas relações, a morte de Rufina aparece nas narrativas como uma vicissitude, uma diferença estabelecida no modo de lidar com a morte e os mortos. A narrativa de Maria Anita, obtida durante alguns momentos de conversa em sua residência no Sitio Besouro, reconstrói o enredo que ouvia dos seus parentes mais velhos e enfatiza com firmeza essa singularidade:

> Aí cortaro o cabelo dela de faca. Aí quando acabaro pinicaro ela de faca, furaro ela todinha de faca. Mataro de faca. Aí deixaro lá estiradinha no chão. Aí veio outro pessoal caçador e achou. (...) Aí o

[10] REIS, op. cit., p. 92.

[11] *Ibid*, p. 89.

> nome dessa Cruz de Rufina vem daí. Isso aí era meus avôs, meus tios mais velhos tudim que contava (...) eles contava a nós.[12]

Na continuidade de seu enredo narrativo, ela classifica o evento e o compara com as circunstâncias vivenciadas na sua infância e juventude:

> A morte dela [Rufina] foi uma morte violenta. Antes quando as pessoas morriam de doença, adoecia, às vezes não tinha condição de ir ao médico. O médicos daqui era longe. (...) aqui não existia médico. Bebia chá, tomava chá. As mulheres para ter menino era sacrifício. As crianças morriam tudo porque morria mulher com menino e tudo. Quando conseguia nascer, a criança era doente. Aí dava aqueles problemas. A mulher já depois que o menino nascia, a mulher dava hemorragia. Aí mandava umas correias de coisas nas muié: arrochava, rezava, fazia prece, mas sem a medicina né, aí morria. Em casa mesmo. Aí a família cercava ali. Aí mandava era João Henrique, que fazia os caixão, João Limeira, fazia os caixão serrano os paus: xere, xere, xere, serrano, e o fogão. E o defunto na cama deitado. E o povo fazendo o caixão. E um partia pra comprar pano pra fazer a roupa pra vestir. Ainda mais passava a noite todiam rezano, nós tudo cantano ao redor do morto. Quando era no outro dia, não tinha carro, se juntava umas oitenta pessoas tudo de a cavalo e botava aquele caixão em cima de uma escada, uma paviola. Aí botava o caixão em cima, amarava e partia pras Porteiras pra interrar.[13]

A reflexão que a narradora teceu ao caracterizar a morte de Rufina como violenta foi estabelecida, portanto, a partir da comparação que fez com as demais mortes presentes no cotidiano dos moradores da região. Nesse sentido, fica demonstrado o elo entre as narrativas que ouvia contar da morte de Rufina e suas experiências vividas ao presenciar os ritos fúnebres no decorrer da segunda metade do século XX.

Como vimos, alguns elementos foram recordados demonstrando o sentimento de intimidade fúnebre, o que revela a sensibilidade coletiva para com o momento da morte. Isso ficou inteligível, entre outras circunstâncias, na passagem sobre a produção do caixão pelos próprios moradores da região, lembrança emergida a partir da recordação do fogo que, nos terreiros das residências rurais no interior cearense no decorrer do século XX, eram acesos nas sentinelas, alumiando os espaços que cercavam a morada do moribundo. Também toma como referência o som do processo manual de produção do caixão. Isso nos faz lembrar o trabalho de construção da memória mortuária, (re)elaborada nesse caso a partir das sensibilidades despertadas no corpo: dos cheiros, sons e imagens vislumbradas na memória.

---

[12] Narrativa de Maria Anita de Lima Martins, 64 anos, professora e agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007.

[13] *Idem*.

Segundo Reis, um dos importantes elementos que compõem o conjunto de significados da boa morte, visíveis nestas narrativas, é a presença de familiares, amigos e conhecidos no momento do falecimento e a sentinela, rito fúnebre de acompanhamento do moribundo e prestação de solenidade à sua família. Isso representava, segundo a tradição de tempos remotos, a solidariedade e o respeito tanto pelo falecido quanto pela família que perdeu seu ente querido. O último momento de vida acontecia em sua própria residência. Dessa forma, a morte era socializada e todos os rituais mortuários eram planejados. Isso contribuía para caracterizar o evento enquanto um acontecimento coletivo, fortemente significativo nas relações familiares, aspectos também presentes no Cariri do século XX. [14]

Na narrativa outros aspectos da boa morte emergem, como o simbolismo da mortalha, visível na fala: "E um partia pra comprar pano pra fazer a roupa pra vestir". Isso representa que eram logo providenciados os trajes adequados para a sentinela e sepultamento do morto, quando não tinham sido produzidos com antecedência. Comumente, logo que o sujeito sentia a morte se aproximar, ou melhor, quando os familiares percebiam o estado grave do doente, era produzida a mortalha. Tal elemento era fundamental na preparação para a despedida do mundo terreno e para a entrada de sua alma no mundo celestial, visto que tinha o poder de protegê-la na passagem. [15]

Segundo Dona Angelina, a roupa funerária assumia na década de 30 um importante papel, constituindo uma representação das vestes de santos, conforme gravado em sua memória: "E os defuntos vestia, fazia um camisolão deste tamanho [gesticula com as mãos], com uma golinha. Aí vestia e amarrava o Cordão de São Francisco na cintura".[16]

De acordo com Reis, no século XIX o tipo de mortalha usada variava bastante segundo o sexo e a idade. Havia distinções significativas que de alguma forma revelavam algo sobre o morto, como suas crenças e sua posição social. As imitações das vestes dos santos também eram desejadas popularmente com muita freqüência, entre elas as franciscanas, como na narrativa citada. Naquele contexto, usá-la demonstrava a

---

[14] REIS, *op. cit.*, p. 100. Ao citarmos o conceito "boa morte" não negamos o sentido caótico que a morte provoca, na medida em que interrompe a vida e rompe com o cotidiano, como cita REIS, op. cit., p. 138. Referimo-nos ao tipo de morte e à falta dos simbolismos religiosos presentes nos rituais fúnebres. No tocante às reflexões no Cariri do século XX, ver em RIEDL, *op. cit*, passim.

[15] REIS, *op. cit*, p. 123-124.

[16] Narrativa de Angelina Maria de Jesus, 78 anos, agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007.

importância do ritual o corpo e a incorporação de sua alma ao paraíso, além da ressurreição. Representavam assim o desejo de obtenção da graça, especialmente as vestes que simbolizavam as santidades, pois estas, além disso, protegeriam sua passagem para o mundo celeste. Portanto, contribuía para a salvação. Nesses e em outros casos, como lembra o folclorista Câmara Cascudo em seus registros sobre a cultura funerária do Nordeste no século XIX e na primeira metade do século XX, a humildade representada na mortalha simples também era valorizada como preceito para a alma adentrar o paraíso.[17]

De igual modo, as mortalhas podiam ainda indicar o estado de pureza espiritual do morto, ou melhor, a falta do pecado da carne: a não vivência da sexualidade. Tal entendimento foi destacado na narrativa de Maria Anita, quando descreveu os detalhes que recobriam as mortalhas: distinguiam a idade, o gênero e outros elementos, como a cobertura do rosto e os adereços colocados no corpo, o que reforçava sua pertinência na memória:

> O morto era todo pronto. A mortalha bem feita. Bem arrumado. As moças que ia de véu e capela. As moças que num casava, moças solteiras. E só rapazes iam com aquela pauma que o noivo bota aqui [gesticula indicando o peito]. Quando casa, o rapaz quando vai casar, o noivo num tem uma pauminha pra colocar no terno? Pois os rapaz ia com aquela pauminha, quando morriam solteiro.[18]

As orações entoadas no acompanhamento do morto também são significativas na cultura fúnebre da roça. Da mesma forma, as canções religiosas assumiam relevância nos cenários fúnebres de então. Após reproduzir algumas orações que outrora realizavam diante dos mortos, Dona Anita citou, na continuidade de sua narrativa, as orações e os rituais praticados nas ocasiões de boa morte na região em seu contexto infanto-juvenil:

> O ofício de Nossa Senhora, o ofício das almas, o ruzário apresado, o ruzário das almas. Aquele: "Em Nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo: Repouso eterno dai-nos Senhor, A luz perpétua, o resplendor". Aí quando dizia dez vezes e a pessoa respondia, aí rezava o Pai Nosso. Aí rezava de novo, até rezar os quinze mistérios. Rezava aquelas orações de Nossa Senhora, rezava as orações de São Bernardo. E a família tudo gritando e chorando. E o terreiro assim de gente [gesticula com as mãos]. [19]

---

[17] REIS, *op. cit*, p. 119- 124. E CASCUDO, *op. cit*, p. 380.

[18] Narrativa de Maria Anita de Lima Martins, 64 anos, professora. Entrevista realizada em julho de 2007.

[19] *Idem*.

O Ofício das Almas, além de outras preces e orações, possui relevância simbólica diante do moribundo. Segundo Riedl, era realizado no Cariri nas sentinelas e nas missas dedicadas aos mortos e suas almas. De acordo com suas reflexões, a entonação do Oficio das Almas diz respeito ao entendimento de que os moribundos, mesmo engendrados em pecados, não obstante não fossem estes de grande relevância, eram remetidos de surpresa perante a morte, sendo plausível sua entrada no reino do céu somente após sua rápida passagem no purgatório. Nesse processo, cabia aos vivos a entonação da oração para aliviar seus pecados. Tais atitudes eram promulgadas nos últimos momentos na terra ou mesmo após sua partida. Esse entendimento também é visível nesse trecho do referido Ofício, registrado em uma publicação da confraria dos Capuchinhos em Juazeiro do Norte, no ano de 1957:

> Onipotente e misericordioso Deus e Senhor Nosso, supremo dominador dos vivos e mortos, pelos merecimentos da sempre Virgem Maria sua mãe, e por todos os merecimentos dos bem aventurados, concedei propício o perdão das penas que merecem a almas dos fiéis defuntos, pelos quais fazemos essas preces, para que, livres do purgatório, vão gozar de eterna glória, por todos os séculos e séculos. Amém.[20]

Como vemos no registro, o desejo da glória eterna revelava o âmago das orações funéreas. Nas narrativas anteriores, notamos também o despertar das sensibilidades emotivas através das canções promulgadas perante o morto, como os versos citados por Dona Angelina: " Tenho meu ruzário /Pra mode eu rezar /Pra Nossa Senhora /Quando eu lá chegar".[21]

De acordo com Cascudo, as excelências, muito comuns no Nordeste brasileiro do século XIX, representavam inicialmente orações musicadas em versos que eram entoadas exclusivamente por mulheres nas sentinelas. Posteriormente, o termo passou a representar também elas próprias. Tais canções revelavam o entendimento da morte, as atitudes dos vivos e o desejo de que, do mesmo modo que o morto estava sendo velado e cortejado por muitos, elas também tivessem os rituais mortuários, além de orarem

---

[20] O livro intitulado *Ofício das benditas almas do purgatório* é bastante revelador do imaginário social sobre a morte no Cariri, pois apresenta, além da atuação dos Capuchinhos na região, considerações sobre o entendimento da morte e do purgatório e ainda designa as orações para a salvação das almas. O livro, editado em brochura, assemelha-se a um cordel e obteve grande circulação na região, sendo utilizado como um instrumento de divulgação e propagação dos ensinamentos religiosos para com as atitudes entre os vivos e mortos. RIEDL*, op. cit*, p.74 - 75.

[21] Narrativa de Angelina Maria de Jesus, 78 anos, agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007

almejando um lugar de descanso no paraíso. Elas representavam uma herança das carpideiras.[22]

Por carpideiras compreendemos algumas destas mulheres que, ao entoarem seus cantos e orações, se emocionavam com grande exagero perante o morto, aumentando a entonação da voz e demonstrando um agudo sofrimento perante a perda do moribundo. Segundo Reis, essa prática, além de revelar a perda de um ente familiar através da expressão do corpo e da voz, que reclamava e requeria atenção dos ouvintes, possui também uma profunda tradição marcada pelo anúncio exagerado e pela demonstração social da morte, o que convocava a presença dos vizinhos e demais familiares no recinto do padecido. Estas mulheres, ao demonstrarem lágrimas facilmente derramadas e amiúdes encenações do corpo, abraçavam compulsivamente os familiares do defunto e clamavam em voz alta expressões trágicas, o que atraia as atenções de quem estivesse compartilhando o momento. Se em um momento agiam naturalmente, posteriormente acabaram se tornado profissionais, sendo recompensadas com dinheiro.[23]

Sobre o Cariri contemporâneo, Riedl reafirma a presença de mulheres que nas ocasiões dedicadas aos sepultamentos e nas demais circunstâncias que se recobrem de significados mortuários rezam lastimamente e contribuem, ainda, para o pagamento das obrigações dos mortos adquiridas enquanto vivos. Desse modo, as rezadeiras, como são chamadas, e as irmandades tocantes à morte possuem destaque. No entanto, a recompensa não aparece em tais atitudes. [24]

De igual modo, na localidade estudada não encontramos indícios das recompensas materiais dadas às mulheres que, sendo familiares ou não do defunto, demonstravam, entre exclamações e táticas do corpo, a incomensurável perda. Ao que tudo indica, estas ações eram desencadeadas como forma de solidariedade cristã. Vale ressaltar que naquela localidade rural as relações sociais e as atitudes perante a morte e os mortos eram estabelecidas a partir de laços comunitários. Em muitos casos, mesmo que uma família morasse distante das outras, o que não nega suas relações amigáveis, quando se falava sobre a morte, o peso da obrigação dos vivos era socializado e

---

[22] CASCUDO, *op. cit*, p. 23-24.
2
2[3] REIS, *op. cit*, p. 114.
[4] RIEDL, *op. cit*, p. 62-63.

praticado de diversos modos, a partir das orações, canções e exclamações do corpo e da voz.

Portanto, identificamos as sensibilidades aflorarem de forma intensa nas sentinelas, representadas através dos gritos e clamores dos parentes do defunto e também dos amigos e conhecidos, especialmente as mulheres. Aos homens cabiam as rodas de conversas em frente às residências e nos terreiros que circundavam a morada, além da preparação do caixão, como já foi citado anteriormente. Logo, o barulho, em desacordo com o silêncio, fazia-se presente nos ritos fúnebres.

Na passagem do dia ou da noite, entre conversas, orações e cânticos religiosos, o ato de oferecer comidas e bebidas era também singularmente significativo. Na medida em que os familiares, amigos e vizinhos se solidarizavam com a morte anunciada, contribuindo com a prática dos ritos fúnebres para a benevolência da alma na batalha final, era recorrente a família do lar providenciar bebidas e comidas como forma de garantir sua firme presença durante todo o ritual. Por tudo o que foi apresentado, entendemos as atitudes perante a morte tomando características festivas e possuindo significados múltiplos e profundos.[25]

Além disso, percebemos nas narrativas que a prática de estender esmolas ao morto ou aos seus familiares era constantemente presente nas cerimônias fúnebres. Consoante os estudos de Reis e as descrições de Cascudo, enquanto o cadáver estivesse presente no recinto familiar, seus parentes não se recusavam a aceitar esmolas. As doações eram importantes para suprir os gastos com o evento fúnebre, em especial dos mais carentes. Na tradição, tal prática tinha fundamento no respeito aos auxílios sobrenaturais, sendo constituídas também de seguidas orações realizadas em pé, que, no entendimento de quem assim agia, contribuíam na libertação dos padecidos.[26]

Transpassados os rituais presentes nos funerais, que nas narrativas orais dão ênfase ao elevado número de pessoas que a pé ou a cavalo seguiam o cortejo do morto, levado em rede ou caixão até o cemitério local de Porteiras, o luto era assumido pela família. Quando necessitavam, sua aquisição era providenciada a qualquer custo e o preto, cor tradicional que o representava, recobria a família do falecido, fator que

---

[25] Sobre os simbolismos dos comes e bebes e o sentido da morte como uma festa, ver em REIS, op. cit, p. 131. Ver também em CASCUDO, *op. cit*, p. 22-23. No tocante ao Cariri, ver em RIEDL, *op.cit*, p. 62-63.
[26] CASCUDO, *op. cit*, p. 384. REIS, *op. cit*, p. 131.

indicava aos vivos, mesmos os desconhecidos, que aqueles rememoravam e oravam pela alma de um membro. Sobre esta prática, em convergência com as considerações de Reis, a narrativa de Dona Angelina elucida as condutas sociais relacionadas:

> Mãe. Se morresse a mãe da gente era um ano, só roupa preta, um ano todim. Só roupa preta. E se, por exemplo, trocasse de sorte a vestir uma era branca. Mas era preta. E se fosse, por exemplo, um tio era seis meses. Um fí, o pai morreno, o fí butava um ano. A mãe e o pai era um ano. E se fosse um tí, irmão era seis meses. E seno primo era três meses. Era desse jeito. Todo mundo fazia assim. Na hora que vinha pra Igreja, a gente vinha pra missa. Quando chegava alí, a gente já via. Aquele povo entrava tudo de preto, daquele pessoa que morreu. Aqueles fí entrava tudo de preto. Fí, tí, primo. Entrava aquele povo e a gente já tava sabendo que aquele povo tudo era da familia. Era só a família que vestia roupa preta, os outros num vestia não. Quando visse uma pessoa de preto, era porque tinha morrido uma pessoa dele, da família. (…)[27]

Nessa dimensão, transcendemos a construção do luto para uma experiência que, diferente de todas as outras já citadas, revela uma imensa peculiaridade das atitudes para com os mortos no Cariri. Dona Angelina reconstruiu na memória o processo de elaboração do traje à moda tradicional. Ela retomou na narrativa momentos anteriores à chegada de materiais de tintura preta. Em outras palavras, narrou detalhadamente como os sujeitos que residiam na Chapada do Araripe no seu contexto juvenil preparavam o enlutamento. Vejamos a inestimável peculiaridade narrada:

> Naquele tempo, o povo era tão pobre. Aí as pessoas chegavam, lá tirava aquele bucado de pau ferro. Quando as pessoas morriam, e com sete dias era que vestia o luto. Aí morria um hoje, amanhã ia descascar aquele pé de pau. Aí cuzinhava. Aí pegava um bocado de roupa que ia vestir num sabe. Aí butava de molho. Quando era no outro dia ia tirar uma lama pode. Num tem umas cacimba assim num canto. Aí o povo vai e puxa aquela lama pôde e tira aquela lama e ia passano. Estende aquelas roupas, melava da água do pó do pau ferro, moiada, aí vai e passa aquela lama. Com o pós do pau ferro ajuda a ficar preto. Aí deixava secar. Quando deixa secar, aí ia nos rio e lavava, as pessoas pobre, que num podia comprar uma roupa preta, e era muitos que num podia nera. Nesse tempo aí tudo era pecado. Aí pegava a roupa e butava pra tinta secar. No outro dia pegava aquela roupa e levava pro poço d'agua e lavava, lavava, lavava, enxaguava e butava pra secar e ia vestir. Era um luto. Quando era uns sete dias já amanhecia vestido com aquela roupa. Chega tem um fedor ruim. Ainda hoje eu sinto o cheiro de lama pôde com água de pó ferro. Aí depois foi amiorando mais. Aí o povo fazia umas tintas num sabe,

---

[27] Narrativa de Angelina Maria de Jesus, 78 anos, agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007.

> aqueles papilito, e a gente comprava. Aí desmanchava na água quente. Aí já ficava preta.[28]

O mau cheiro altaneiro do tecido na memória da narradora revela sensibilidades de outrora para com o luto. Logo, quem não possuía recursos para adquirir o traje adequado, preto de preferência, elaborava-o de forma tradicional, com lama e pó, pintando e lavando, preparando com lama preta e cascas de árvores, ao passo da dor da perda do morto, sua outra forma de anunciar socialmente a despedida de alguém. O luto era preparado para o sétimo dia após a morte. De acordo com Reis, além do anúncio da dor, o enluto possuía outras funcionalidades sociais, como o afastamento da alma do morto do mundo terreno, defendendo a família enlutada de sua volta, além de servir como preceito de prestigio social para as famílias mais abastadas.[29]

Adotando a expressão "ah, essa pergunta eu sei dizer", Dona Angelina (re)construiu na narrativa uma síntese bastante ilustrativa das sensibilidades que emanavam nas relações entre os vivos e os mortos na zona rural de Porteiras, expressando claramente as atitudes perante o morto e a relevância dos ritos fúnebres que compunham as simbologias da boa morte:

> Quando as pessoas morriam? Ah, essa pergunta eu sei dizer. Aqui na cidade eu num sei não, mas do sítio, eu posso contar mesmo é do campo, onde a gente morava. Quando morria as pessoas era tudo, era pobrezim. Aquele que num podia pegava um prato e butava no estambo do morto, num sabe, mode as pessoas butar esmola pra poder interrar, pra pagar o caixão que mandava fazer. (...) Digo porque vi e butei também. Aí fazia o caixão. O povo tudo na sentinela cantano. Passava a noite cantano. Aí quando amanhecia o dia, aí terminava o caixão, butava ele dentro. Ou jogava numa rede, pegava uma rede, butava o defunto dentro e amarrava num pau de lá pra cá [gesticula com as mãos] e amarrava os cordão. Quando chegava jogava dentro da cova. Aí quando acabar subia com a rede enroladinha. Se tiver gravando isso, era desse jeito. Descia da Serra, de onde fosse, e vinha enterrar. Muita gente. E era jovem, eu era garotinha, eu tinha assim de 15 a 16 anos. (...) Na sentinela tinha um candierozim aceso e uma velinha. Um candierizim aceso pra alumiar o povo, e a vela era pro defunto. E o povo cantano a noite todinha. (...) E os defunto vestia, fazia um camisolão deste tamanho [gesticula com as mãos]. Aí vestia e amarrava o cordão de São Francisco na cintura. (...) Num tinha hospital não, ficava em casa doente. Os remédios iam era dos farmacete. Eles mandavam aqueles remédios e as pessoas tomavam, num servia, pronto, tomava remédio do mato. Aí ia dano, ia dano, ou escapava ou morria. Morria em casa, ali com a família. Aí quando terminava a família chorava e os outros rezano.

[28] *Idem*.
[29] REIS, *op. cit*, p. 132.

> Era desse jeito. Os parentes, os vizinhos, passava a noite todinha. Ali era tomando café, cantano e tomano café, outros no terrero conversando com fogo aceso e assim amanhecia o dia. E muita gente. Quando tava prostrado já começava a fazer sentinela desse jeito. E fazendo sentinela até quando morria. E quando morria, aí era a noite toda de gente até no outro dia, quando seguia o enterro.[30]

Nas narrativas, portanto, fica inteligível a construção simbólica do momento da morte e os ritos de passagem e incorporação da alma do defunto e ainda a compaixão para com o morto e a família. Além disso, os significados expostos refletem o momento enquanto um acontecimento social, como nos diz Ariès.[31] Tudo isso fazia despertar as sentimentalidades, o que nos faz perceber múltiplas sensibilidades presentes nos olhares aguçados perante os mortos, nos gestos dos corpos, na suavidade ou gravidade das vozes anunciadas e nos próprios sentidos atribuídos às ritualidades.

Acreditamos que o processo de formação sócio-religioso foi pertinente para a construção do entendimento sobre a morte e as atitudes dos vivos para com os mortos. De acordo com Riedl, no Cariri cearense as confrarias religiosas, irmandades de penitentes e ordens missionárias desempenharam um papel relevante na elaboração deste processo. As confrarias eram muito presentes no Cariri cearense na primeira metade do século XX, como também nos anos finais do século XIX.[32]

Em Porteiras, verificamos a existência das confrarias de Nossa Senhora da Conceição, na vila sede, e São Vicente de Paulo, na localidade do Saquinho, zona rural do município, na primeira metade do século XX. Estes grupos desempenharam ações de grande valia para a formação religiosa do lugar, visto que, além de desenvolver práticas de piedade, difundiam pregações principalmente de caráter espiritual, como o incentivo ao cumprimento dos ritos fúnebres católicos. Em algumas passagens da *Ata da Confraria de São Vicente de Paulo,* vemos o desempenho do compromisso com os moribundos e defuntos entre as famílias que não detinham poder aquisitivo para preparar nem mesmo a mortalha. De igual modo, é notória a dedicação dos associados

---

[30] Narrativa de Angelina Maria de Jesus, 78 anos, agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007.

[31] ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 25-100. Ver também em ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. I. Tradução Luiza Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989, p. 6.

[32] RIEDL, *op. cit*, p. 61.

às orações pelas almas dos mortos, em especial às sofredoras. Além disso, o recolhimento de esmolas para os sufrágios era constante.[33]

Naquele contexto, tais organizações estavam articuladas com outras unidades intermediárias. Assim, a Confraria de São Vicente de Paulo, por exemplo, também sofria a influência de outras organizações religiosas, inclusive da hierarquia a qual estava relacionada. Dessa forma, como lembra Della Cava, contribuíram para a formação religiosa das localidades em que se encontravam a partir da articulação entre os níveis local, regional e nacional. Portanto, além de influenciar na construção do imaginário mortuário, foram pertinentes para a implantação do processo de romanização do Cariri.[34]

Segundo Riedl, o imaginário construído sobre a morte no sul do Ceará foi marcado pela relação entre o bem e o mal, que representava a salvação ou a condenação dos sujeitos. Dessa maneira, é perceptível o apego a crença na magia e no sobrenatural, no qual os limites entre vivos e mortos se entrecruzavam e se confundiam. Nessa composição, o processo de evangelização promovido no interior cearense merece destaque. Consoante Ramos, no século XVII, jesuítas, carmelitas e franciscanos fizeram sucessivas peregrinações. Na primeira metade do século XVIII foram os capuchinhos, portugueses e franceses e no XIX os italianos, além dos lazaristas franceses e outros religiosos, como foi o caso do grupo organizado pelo Pe. José Antônio Pereira de Maria Ibiapina, o popular Pe. Ibiapina. [35]

Nesse sentido, a formação religiosa do Cariri cearense e de Porteiras foi fortemente marcada pela pregação de missionários, com destaque para os capuchinhos que, como podemos perceber, pregavam em suas práticas e discursos o catolicismo tradicional de caráter lusitano, havndo inclusive jovens porteirenses que seguiram o caminho da fé nas missões, como foi o caso de Frei Anastácio. [36]

---

[33] No tocante a atuação das confrarias religiosas em Porteiras, ver na *Ata da Confraria de São Vicente de Paulo* (1912 a 1924). Acervo da Casa da Memória de Porteiras (CMEP). No tocante a contribuição das confrarias para a construção do imaginário penitencial no Nordeste, ver em CASCUDO, *op. cit*, p. 384.

[34] DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro*. Tradução Maria Yedda Linhares. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p. 106.

[35] Sobre o imaginário da morte no Cariri ver em RIEDL, op. cit, p. 59 - 74. No concernente a formação religiosa citada ver em RAMOS, Francisco Régis Lopes. *O verbo encantado: a construção do Pe. Cícero no imaginário dos devotos*. Ijuí: UNIJUÍ, 1998, p. 32.

[36] Cícero Gonçalves Cardoso nasceu em 25 de dezembro de 1895. Foi encaminhado quando criança ao convento dos frades capuchinhos em Canindé, Ceará. Tornou-se sacerdote em 1923, em Milão, Itália, conforme panfleto divulgado pela Missão dos Capuchinhos em Porteiras no ano de 2006. Os registros

Essa tessitura resultou na construção social do temor ao pecado e à morte, das crenças de culpa e do medo do inferno, além do receio se tornar alma penada, vagando sem amparo. Os sermões que despertavam fortes emoções contribuíram para tal entendimento. Dessa forma, o mesmo Deus bom e piedoso era também vingativo. Nesse sentido, foi construído, processualmente, o temor à morte no Cariri, em especial das almas sofredoras, e a compreensão das relações entre vivos e mortos, dos ritos fúnebres e a bem-aventurança da entrada da alma no paraíso. Podemos incluir ainda a antiga tradição dos grupos de penitentes que, em suas orações e nas práticas de autoflagelação, enfatizavam o elo com o mundo dos mortos.[37]

Logo, tomando o temor a morte como elemento de destaque, vemos que o padecimento da Rufina rompe com a tradição vivida no que tange a cultura funérea. Conforme a tradição oral, ela teria padecido de grande sofrimento, sozinha. Dessa forma, não tivera a preparação para o momento da morte, as orações e os demais ritos de passagem e incorporação ao outro mundo, tidos como necessários para o descanso em paz. De acordo com Reis, a falta dessas simbologias era entendida como um tormento à alma de quem partia e à vida dos familiares que ficavam.[38] Esse conjunto de significados compõe a identificação de morte violenta, descrita nas narrativas orais estudadas. Eis as considerações da devota Maria Francisca da Cruz, conhecida por Maria de Elói:

> Era meu pai quem dizia. E a gente vê os mais velhos dizendo, que foi por isso que ela morreu, morreu matada. Eu sei que diz a morte dela assim, por causa que ela morreu sozinha, e depois que acharo ela morta né. Morreu no desprezo né. Eu num sei dizer de que família ela é não.[39]

A expressão "morreu no desprezo" evidencia claramente a falta dos rituais religiosos que, segundo a cultura fúnebre do sertão, deveriam ser oferecidos pelos vivos. Conforme Martins, eram estes que administravam a morte, que tentavam impor o

---

paroquiais de 1958 apontam para suas atividades como pregador na região. Ele assumiu a liderança da paróquia local de fev. de 1964 a mar. de 1965. (ver nota 5) Variadas visitas de capuchinhos foram registradas no *Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição,* em Porteiras (1958-2000).

[37] No tocante a tradição dos grupos de penitentes no Cariri, ver em PINHEIRO, Irineu. *O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes*. Fortaleza: [s.e], 1950, p. 96. Na segunda metade do século XX, sua atuação permanecia em variadas localidades, comonos municípios de Missão Velha, Brejo Santo e Jardim, limítrofes de Porteiras. Ver em FIGUEIREDO FILHO, J. *O folclore no Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960, p. 94-102.

[38] REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org.). *História da vida privada no Brasil*. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 101.

[39] Narrativa de Maria Francisca da Cruz, 70 anos, agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007.

controle sobre a batalha final, ajudando o moribundo a morrer e ascender ao paraíso.[40] Essa ausência contribui significativamente para a construção do funesto da referida morte, na medida em que Rufina morreu abandonada à própria sorte. A experiência da mártir, por ter ocorrido repentinamente e em decorrência de ações humanas e não no momento do chamado de Deus, o que de certa maneira é representado como grande desventura, e, além disso, por não ter possuído a preparação simbólica e espiritual, foi caracterizada como uma das mortes mais temidas: a despedida sem um plano. Segundo a narradora, o evento inesperado difere dos demais presenciados por ela na juventude:

> É diferente assim, por causo que ela [Rufina] num tava doente né. Ela tava andando. Ela tava andando a cavalo e mataro ela. Num foi assim de doença. Ela foi andando a cavalo nessa estrada que passava assim nessa mata aí, passava pra lá. Eu sei assim porque meu pai dizia.[41]

Esse conjunto de aspectos apresentados, a morte sofrida e repentina e a falta dos ritos fúnebres, caracterizava o que Reis chama de morte trágica. [42] Isso ficou inteligível nas narrativas orais através da palavra "desastre" e da expressão "morreu no desprezo". Portanto, acreditamos que esses aspectos contribuíram para a elaboração do culto à Santa Cruz da Rufina, pois fizeram com que a morte permanecesse no imaginário dos devotos.

Considerações finais

Considerando tudo o que foi mencionado, direcionamos nossas atenções para o cerne da reflexão, apresentada de forma multifacetada nas palavras escritas: o elo estabelecido entre os dois mundos, terreno e celestial. Rufina entrecruzava-os nas memórias dos devotos. Logo, estes faziam emanar em suas narrativas o entrelaçamento da existência, como uma peleja em afirmar o indúbio: a intercessão de sua alma. Logo, no entremeio da presença terrena e dos pensares no céu, a morte da Rufina era rememorada, como o passado que teimava em eternizar-se na memória social.

Unindo o corpo na terra e o desejo de entrada do espírito no mundo celestial, os narradores atribuíram múltiplos significados à morte transmitida na tradição oral, reveladores de suas visões de mundo. Compreendemos que, entre os devotos, narrar esta experiência era estabelecer seu envolvimento nas práticas que condiziam, culturalmente,

---

[40] MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: ___. *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: HUCITEC, 1983, p. 261-262.
[41] Narrativa de Maria Francisca da Cruz, 70 anos, agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007.
[42] REIS, 1991, p. 143.

com as atitudes sociais que recobriam os significados da morte. Na composição do mundo, seus sentidos correspondiam aos limites humanos perante o firmamento da fé e a crença na continuidade da existência em outro lugar.

Na cultura fúnebre, a morte era dizível, (re)pensada, comemorada e, portanto, integrada ao cotidiano dos narradores como uma experiência que não representava finitude. Correspondia a uma passagem na qual os vivos poderiam contribuir, entre os intercursos e entremeios percorridos pela alma, para sua bem-aventurança, através da tradição dos ritos fúnebres.

Por contrário, como vimos nas narrativas dos devotos, a experiência da morte da Rufina foi entendida como a vivência da forma mais temida, sofrida e traumática, que fizera sofrer o corpo e a alma, diferente dos casos de "boa morte" presentes na cultura fúnebre de outrora. Na tradição oral, ela padeceu de forma brutal, precoce, repentinamente, sozinha e abandonada, sem sepultura certa, na ausência de orações e da compaixão dos vivos. Dessa forma, ao invés de ser presenciada e compartilhada, o que seria semelhante a um acontecimento social, sua partida isolara o corpo em uma mata selvagem, sem receber os devidos ritos fúnebres de passagem necessários para a travessia e incorporação da alma no mundo celestial. A morte, antes comemorada, tornara-se um tormento nos pensares: um modelo não exemplar.